المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/.v7i4.341

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 28-10-2023
تاريخ القبول: 9-11-2023

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

الشريعة والعدل والفضل: ابن تيمية (ت. 728هـ/1328م) وعلاقة الإنجيل بالتوراة[أ]

جون هوفر[ب]
jon.hoover@nottingham.ac.uk

ترجمة: محمد إياد عطون[ج]
MhmdEyadAttoun@gmail

مراجعة: محمد مجدي السيد[د]
mmad72404@gmail.com

الملخص:

لا يقدم مجادلو الحقبة المبكرة والوسطى من المسلمين الذين انخرطوا في الجدل مع النصارى تصورًا موحدًا للعلاقة بين الإنجيل والتوراة، حيث تقود الاهتمامات الجدلية المواقف التي يتبنونها. يركز هذا المقال على كيفية رد المتكلم الدمشقي ابن تيمية (ت. 1328م) لاستفزاز نشأ من قِبَل النصراني بولس الأنطاكي (Paul of Antioch). يُجادل بولس بأن الله أرسل موسى بشريعة العدل وعيسى بشريعة الفضل الكاملة، مما يعني أن القرآن ليس ضروريًا، على الأقل للنصارى. بالاستناد إلى التصنيفات الفقهية الإسلامية واستحضار أفكار المعتقد الصوفي، يرد ابن تيمية بأن التوراة والإنجيل يحتويان على العدل بوصفه واجبًا والفضل بوصفه مستحبًا، مع التركيز الأكثر على الواجب في التوراة وعلى المستحب في الإنجيل، بوصفه جزءًا من تاريخ نبوي يُؤدي إلى القرآن الذي يحتوي على كليهما بتوازن مثالي. وبهذا، يقدم ابن تيمية تصورًا أكثر تعمقًا وتطورًا للعلاقة بين التوراة والإنجيل مقارنة بسابقيه.

الكلمات المفتاحية:

الإنجيل، ابن تيمية، الشريعة، الجدل الإسلامي مع النصارى، بولس الأنطاكي، التوراة.

(أ) العنوان الأصلي للمقال:

Law, Justice, and Grace: Ibn Taymiyya (d. 728/1328) on the Gospel's Relation to the Torah.

أشكر كلا من: البروفيسور **جون هوفر** (Jon Hoover) على اطلاعه على مسودة الترجمة وإبداء بعض الملحوظات النقدية؛ و**عبد الله الغِزِّي**، من المملكة العربية السعودية؛ على دفعه إياي لترجمة هذا المقال وتفضله ببعض المقترحات؛ و**محمد مجدي السيد**، من جمهورية مصر العربية، على مراجعته لهذه الترجمة. (المترجم).

(ب) جامعة نوتنغهام - المملكة المتحدة.

(ج) باحث من دولة فلسطين، مهتم بالتراث الحنبلي، وطالب طب بشري في جامعة (Medical University of Lodz) في الجمهورية البولندية.

(د) باحث دكتوراة (الفلسفة الإسلامية) من جمهورية مصر العربية، كلية دار العلوم، جامعة الفيوم.

للاقتباس: هوفر، جون، الشريعة والعدل والفضل: ابن تيمية (ت. 728هـ/1328م) وعلاقة الإنجيل بالتوراة، ترجمة: محمد إياد عطون، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج7، ع4، 2023، 226 - 249.

OPEN ACCESS
Received: 2023-10-28
Accepted: 2023-11-9

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

Law, Justice, and Grace: Ibn Taymiyya (d. 728/1328) on the Gospel's Relation to the Torah.

Jon Hoover[(A)]

Translated by: Mohammad Eyad Attoun[(B)]

jon.hoover@nottingham.ac.uk

MhmdEyadAttoun@gmail.com

Reviewed by: Mohamed Magdy Elsayed[(C)]

mmad72404@gmail.com

Abstract

Early and medieval Muslim anti-Christian polemicists do not present a uniform account of the Gospel's relation to the Torah, and polemical concerns drive the positions they adopt. This article focuses on how Damascene theologian Ibn Taymiyya (d. 1328) responds to a provocation originating in the Christian Paul of Antioch. Paul argues that God sent Moses the law of justice and Christ the perfect law of grace, implying that the Qurʾān is not needed, at least not for Christians. Drawing on Islamic legal categories and invoking Sufi theological ideas, Ibn Taymiyya counters that the Torah and the Gospel contain both justice as obligation and grace as recommendation, with obligation more prominent in the Torah and recommendation in the Gospel, as part of a prophetic history leading up to the Qurʾān, which contains both in perfect balance. With this, Ibn Taymiyya provides a more extensive and sophisticated account of the Torah-Gospel relation than his predecessors.

Keywords:

Gospel, Ibn Taymiyya, Law, Muslim anti-Christian polemics, Paul of Antioch, Torah

(A) University of Nottingham, United Kingdom.

(B) A researcher from the State of Palestine, interested in the Hanbali heritage, and a medical student at the Medical University of Lodz in the Republic of Poland.

(C) PhD researcher (Islamic philosophy) from the Arab Republic of Egypt, Faculty of Dar Al-Ulum, Fayoum University.

ite this article as: Hoover, Jon, Law, Justice, and Grace: Ibn Taymiyya (d. 728/1328) on the Gospel's Relation to the Torah, trans: Mohammad Eyad Attoun, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 4, 2023, 226 - 249.

المقدمة

[1] اكتظت الكتابات الجدلية الإسلامية في العصور الأولى والوسطى مع النصارى بعدد من الحجج حول تحريف اليهود والنصارى للمعنى واللفظ في الكتاب المقدس(1). مثلاً، يحلل المجادل المبكر والنصراني الذي اعتنق الإسلام علي بن ربّن الطبري (ت. نحو. 245هـ/860م) سُوء فهم النصارى لمصطلحات الكتاب المقدس «**الآب**» و«**الابن**»، ويحدد الأخطاء والتناقضات في النص الكتابي في كتابه «**الرد على النصارى**» (2016أ). أعنف تقييم إسلامي في العصور الوسطى للكتاب المقدس يأتي من ابن حزم (ت. 456هـ/1064م) في «**كتاب الفصل**». يستشهد ابن حزم بعدد كبير من الأمثلة على التناقضات، والعقيدة الضالة، والسلوك الذي لا يليق بالله والأنبياء في الكتب اليهودية والنصرانية المتوفرة. وإضافة إلى ذلك، يجادل بأن التوراة التي أُوحِيَت لموسى والإنجيل الذي أُعطي لعيسى اختفيا تمامًا عند صعود عيسى إلى السماء، باستثناء عدد قليل من المقاطع التي تبشر بقدوم النبي محمد (ابن حزم 1929، 1: 156-160؛ أدانغ (Adang) 1996، 237-248؛ بولتشيني (Pulcini) 1998، 98-99). مجادلون آخرون أقل تشددًا ويسمحون ببقاء التوراة الأصلية والإنجيل الأصلي بصورة ما داخل النصوص الكتابية. مثلًا، يحذر المتكلم الدمشقي البارز ابن تيمية (ت. 728هـ/1328م) في رده الضخم على النصارى: «**الجواب الصحيح**» من اتهام الكتاب المقدس الموجود حاليًا بالتحريف لكي يتجنب تكذيب خبر الوحي الموثوق به عن طريق الخطأ. ومع ذلك، لا يزال يؤكد أن الديانة النصرانية هي نتاج تفسير خاطئ للكتاب المقدس وبدعة بشرية، وأن الكتاب المقدس ذاته غير موثوق به بالكامل (ابن تيمية 1999أ، 2: 368-3: 52؛ هوفر (Hoover) 2012، 836، 840)(2).

[2] وراء هذه الجدالات يكمن السؤال الشائق الذي لم يُبحث إلى حد كبير حول كيفية تعامل مجادلي المسلمين مع النصارى المتعلقة بالتوراة الأصلية والإنجيل الأصلي. حتى إذا كان القرآن قد نسخ كلا الكتابين بالوحي النهائي والتصحيحي من الله، فما الدور الذي لعبه الإنجيل بالنسبة للتوراة؟ تهدف الدراسة الحالية إلى فحص كيفية تعامل ابن تيمية وبعض سلفه من الجدليين البارزين مع

(1) أود أن أعرب عن امتناني للمراجعين النظريين على تعليقاتهم المفيدة على مسودة سابقة من هذا المقال.

(2) بيرتينا (Bertaina) (2018) وويتنغهام (Whittingham) (2018) يقدمان نظرة عامة وقائمة مراجع حول مواقف المسلمين تجاه الكتاب المقدس، ويقدم ويتنغهام (2021) تحليلًا شاملًا لآراء المسلمين حول الكتاب المقدس في القرون الإسلامية الأربعة الأولى. لمراجعة البحوث الأكاديمية باللغة الغربية حول تحريف الكتاب المقدس، يُمكن الإشارة إلى ما ذكره نيكل (Nickel) (2010، 15-26). يمكن العثور على مقدمات للكتّاب والأعمال الرئيسة المذكورة في هذه الدراسة، إضافة إلى قائمة مراجع واسعة، في توماس وآخرين (2009-).

هذا السؤال. أتطلع أولًا بإيضاح النهجين المتباينين لعلي بن ربّن الطبري والمتكلم المعتزلي عبد الجبار (ت. 415هـ/1024م) لأُظهر أن المجادلين المسلمين المبكرين لم يكونوا يحملون وجهة نظر متسقة بشأن العلاقة بين الإنجيل والتوراة، وأن هذا يعكس الاختلافات الموجودة في القرآن والأهداف المتباينة للجدل. ثم، أستعرض جذور الاستفزاز الذي دفع ابن تيمية للكتابة حول هذا الموضوع في رسالة لبولس الأنطاكي. (ت. نحو القرن الثالث عشر)، الأسقف الملكي لمدينة صيدا. بعد ذلك، أستعرض الردود الموجزة على الاستفزاز الذي أثاره بولس في الأعمال الجدلية للعالم الموسوعي ابن أبي طالب الدمشقي (ت. 727هـ/1327م) والعالم المالكي المصري شهاب الدين القرافي (ت. 684هـ/1285م)، قبل أن أخصص الاهتمام الأكبر لمناقشة ابن تيمية الكاملة. سيصحح ذلك الأخطاء في البحوث السابقة التي ضللت موقف ابن تيمية، وتبيين كيف يستند إلى التصنيفات الفقهية الإسلامية والمعتقد الصوفي ليقدم تصورًا أشمل وأكثر تطورًا للعلاقة بين التوراة والإنجيل من سابقيه.

علي الطبري وعبد الجبار

|[3] يرسم القرآن صورة لكل من الاستمرارية والانقطاع في العلاقة بين توراة موسى وإنجيل عيسى. بينما يشير إلى أن الله أعطى عيسى الإنجيل ليؤكد التوراة (الاستمرارية)، يشير أيضًا إلى أن عيسى أحل بعض الأمور التي كانت محرمة سابقًا (الانقطاع) (سورة 3: 50، انظر أيضًا، سورة 5: 46، 5: 110، 19: 31، 61: 6). وفي توافق مع هذا التخفيف من المتطلبات الشرعية الدينية، إضافة إلى ذلك يربط القرآن الرحمة والرأفة بالإنجيل وخدمة عيسى: ﴿وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً﴾ (سورة 57: 27)(3).

|[4] علي الطبري وعبد الجبار يأخذان الاختلاف في تصوير القرآن للعلاقة بين التوراة والإنجيل في اتجاهين معاكسين، لذا يوضحان أن آراء مجادلي المسلمين المبكرين حول هذا السؤال ليست متجانسة بأي حال من الأحوال. فـ«**كتاب الدين والدولة**» لعلي الطبري، وهو دفاع عن نبوة محمد ردًا على اعتراضات معظمها من النصارى، يفترض انقطاعًا واضحًا بين التوراة والإنجيل فيما يتعلق بالشريعة الدينية. وأثناء مناقشته لفضائل القرآن بوصفه دليلًا على النبوة، يشرح الطبري بإيجاز أن التوراة تروي خروج بني إسرائيل من مصر و«**فيها مع ذلك سنن وشرائع تبهر العقول**» بينما يتحدث الإنجيل عن «**آداب مع ذلك حسنة ومواعظ كريمة وحكم جسيمة وأمثال رائعة وليس فيها من**

(3) انظر أيضًا أدانغ (2001-2006) بخصوص التوراة في القرآن، وجريفيث (2001-2006) بخصوص الإنجيل في القرآن.

السنن والشرائع والأخبار إلا اليسير القليل» (الطبري 2016ب، 284-285). يناقش الطبري أيضًا العلاقة بين التوراة والإنجيل في وقت لاحق في «**كتاب الدين والدولة**» عندما يواجه النقد -وربما كان من أصل نصراني- بأن النبي محمدًا ناقض نفسه عندما آمن بالوحيين السابقين بالقول، ولكنه رفض ما قالاه بالفعل. يرد الطبري بأن النبي كان صادقًا مع رسالة موسى وعيسى ولا يمكن انتقاده لجلب تشريعات جديدة بينما ينسخ أخرى لأن عيسى فعل الشيء نفسه إلى حد كبير. على الرغم من أن عيسى جاء لإقرار التوراة وليس لنقضها، إلا أن الطبري يُجادل بأن عيسى قلب تشريعات السبت والطلاق و«**خالف موسى صراحًا، ونبَذَ التوراةَ جانبًا**» بما في ذلك «**سننها وختانها وذبائِحُها وأعيادُها وقصاصُها وأحكامها وكهنتها ومذابحها**» (2016ب، 454-459). هدف الطبري هو بوضوح دفاعي. إنه يؤكد على الانقطاع بين الإنجيل والتوراة ليقدم سابقة نبوية للجوانب الجديدة والمختلفة في تشريع النبي محمد.

|[5] ونقد أصول النصرانية لعبد الجبار هو جزء من كتابه الأكبر «**تثبيت دلائل النبوة**» الذي خصصه لدحض النصرانية. يهدف كتاب «**تثبيت دلائل النبوة**»، تمامًا كما في «**كتاب الدين والدولة**» للطبري، إلى دعم نبوة محمد، ويقدم نقد أصول النصرانية سردًا غنيًا وحيويًا لكيفية انحراف أتباع عيسى عن رسالته الأصلية وابتكار النصرانية. إن رسالة عيسى نفسها لم تكن شيئًا جديدًا. وفي ملحوظات متفرقة موجزة، يؤكد عبد الجبار أن عيسى أتى بنفس رسالة التوحيد التي أتى بها الأنبياء من قبله مثل إبراهيم وموسى (2010، 8، 27، 44). شيّد عيسى أيضًا التوراة وشريعة موسى، وعلى النقيض من أتباعه الذين يطلقون على أنفسهم اسم النصارى، حافظ على طقوس الطهارة والختان، واتبع بني إسرائيل في صيامهم وأعيادهم الدينية، وتحريم الخنزير، وسار على درب الأنبياء السابقين في تحديد قوانين الزواج والعقوبة والسبت (عبد الجبار 2010، 86-88، 91، 147، 154، 157-159؛ رينولدز (Reynolds) 2004، 158-160). يؤكد عبد الجبار بشدة على استمرارية من موسى والتوراة إلى عيسى والإنجيل بهدف التأكيد على التباين بين عيسى والنصرانية المنحرفة ومن ثمَّ إبراز ضرورة بعثة محمد النبوية[4]. وعلى غرار الطبري، يستخدم عبد الجبار سردًا للعلاقة بين التوراة والإنجيل للتعبير

---

(4) ينتقد جبريل سعيد رينولدز حجة شلومو بينس (ت. 1990م) التي تقول إن وجهة نظر عبد الجبار لا يمكن أن يتمسك بها مسلم؛ لأن المسلم لن يهاجم النصارى لعدم اتباعهم لشريعة قد نسخت، وهي شريعة موسى. أكد بينس أن كاتب هذه المواد يجب أن يكون يهوديًا متبعًا لعيسى، أي: نصرانيًا يهوديًا، ويقابل رينولدز بأن وجهة نظر عبد الجبار موجودة بالفعل في القرآن (2004، 4-17). يقول ابن حزم إن عيسى تعلم كلًّا من التوراة والإنجيل (سورة 3: 48)، ولكنه لا يتناول العلاقة بينهما، إلا ليجادل بأن كليهما تعرضا لتحريف شديد (بولشيني 1998، 98-99).

عن نقطة جدلية، ولكن الآراء المختلفة في الجدل أدت بالكاتبين إلى رؤى متباينة تمامًا لتلك العلاقة؛ فالانقطاع لدى الطبري والاستمرارية لدى عبد الجبار. وكما سنرى أدناه، يتناول ابن تيمية نهجًا أكثر تعقيدًا بفضل تحفيز بولس الأنطاكي.

بولس الأنطاكي ورسالة من أهل جزيرة قبرص

[6] في وقت ما في نهاية القرن الثاني عشر أو بداية القرن الثالث عشر، كتب بولس الأنطاكي رسالة إلى أصدقائه المسلمين «**رسالة إلى بعض أصدقائي الذين بصيدا من المسلمين**» (1964أ). «**رسالته**» هي مساعٍ للدفاع عن النصرانية، وتحاول -مع أمور أخرى- أن تقدم حججًا تثبت صدق النصرانية عبر القرآن، وتقلل من مكانة الإسلام إلى ديانة مختصة بالعرب. في القسم الأخير من الرسالة، يُجادل بولس الأنطاكي بأن النصرانية هي ذروة الكمال في الشريعة، ويلمح إلى أن الإسلام ليس ضروريًا للنصارى. ويشرح بولس بأن هناك نوعين من الشريعة: شريعة العدل وشريعة الفضل. بناءً على ضرورة عدل الله وجوده أرسل موسى إلى بني إسرائيل بشريعة العدل. أمر الله بالطاعة لهذه الشريعة «**إلى أن استقرت في نفوسهم**»، ثم جاءت شريعة الفضل، وهي الكمال التام. فلا يمكن لأحد سوى الله تأسيس هذه الشريعة لأن الله وحده كان هو الأكمل. لذلك، كان من الضروري أن يجود الله بنفسه بإقامة شريعة الفضل عبر كلمته وأن يتخذ طبيعة بشرية عبر مريم. بالنسبة لبولس، لم يتبق شيء ينبغي إضافته إلى شريعة الفضل لأنها كاملة ومثالية. ليس هناك حاجة إلى شريعة إضافية، وهذا يعني عدم الحاجة لشريعة الإسلام (بولس الأنطاكي 1964أ، 81-82 (بالعربية)، 186-187 (بالفرنسية)؛ جريفيث (Griffith) 2014، 233؛ ساريو كوكاريلا (Diego Sarrió Cucarella) 2019، 512-513).

[7] مائة عام بعد ذلك، في بداية القرن الرابع عشر، ألّف نصراني نسطوري مجهول ما يعرف بـ«**رسالة من أهل جزيرة قبرص**». تُضيف هذه الرسالة حججًا ونصوصًا إضافية من الكتاب المقدس والقرآن إلى رسالة بولس (توماس 2001؛ تريجر 2014؛ إصدار باللغة العربية وترجمة إلى الإنجليزية للرسالة في عبيد وتوماس (Ebied and Thomas) 2005، 53-147). القسم الأخير من الرسالة حول «**الشريعتين**» يحتفظ بجوهر حجج بولس وكثيرٍ من كلماته[5]. وفي أعقاب بولس، تنشئ الرسالة تباينًا

(5) ومع ذلك، مخطوطة واحدة لـ«**رسالة من أهل جزيرة قبرص**» (باريس، مكتبة الأمة، مخطوطة عرب 204، يعود تاريخها إلى 1336م) تعديلًا في اللاهوت النصراني لقسم «**الشريعتين**» لتتناسب مع وجهة نظر نسطورية وتوسع في بركة مريم من الكتاب المقدس والقرآن بالتفصيل (انظر الإصدار والترجمة في عبيد وتوماس 2005، 140-145). فيما يتعلق باللاهوت النصراني، تضيف المخطوطة الزعم النسطوري المميز بأن الكلمة «**يحل في**» كائن محسوس، وتتحدث عن «**البشري المأخوذ من مريم**» (الترجمات مقتبسة من عبيد وتوماس). بالنسبة لهذه التعبيرات كونها نسطورية، انظر تريجر (Treiger) (2014، 41). أما ردود المسلمين التي ستفحص أدناه، فهي على غير علم بهذه الإضافات.

حادًا بين اليهودية والنصرانية عبر تقييد شريعة العدل لموسى وشريعة الفضل لعيسى. مع قدوم شريعة الفضل، تتجاوز النصرانية اليهودية في الكمال، والإسلام غير مطلوب.

|[8] في كتابات نصارى العرب في وقت سابق مع اليهودية والإسلام، ربطت شريعة العدل بالانتقام والقصاص، بينما ربطت شريعة الفضل بالمغفرة وتوجيه الخد الآخر ومحبة الأعداء (متى 5: 39، 44؛ ساريو كوكاريلا 2015، 115-118، 2019، 516-520). علاوةً على ذلك، بعض نصارى العرب تأثروا بوجهة نظر الإسلام التي تقول بأن شريعة موسى منسوخة، وتحدثوا عن كمال شريعة الفضل التي نسخت شريعة العدل (جريفيث 2013). قدم اللاهوتي السرياني الأرثوذكسي يحيى بن جرير التكريتي (ت. 497هـ/1103-1104م) هذا الرأي بصفة تحليلية دقيقة عبر توضيح ثلاث طرق ترتبط بها شريعة النصارى بشريعة موسى. **أولًا**: تنسخ شريعة عيسى أمورًا مثل الذبائح والاحتفاظ بالسبت وطقوس الطهارة. **ثانيًا**: تحتفظ الشريعة بأمور مثل الاعتراف بالخالق وبر الوالدين. **ثالثًا**: هناك حاجات لا تنسخها الشريعة الجديدة ولا تحتفظ بها في أشكالها القديمة، ولكن تُحَسّنها عبر الإضافة، مثل تحسين القصاص عبر إضافة العفو (ساريو كوكاريلا 2021، 64، 69-71، 75-76). بالنسبة ليحيى بن جرير، فإن مفهوم النسخ لا يعني استبدال نظام شريعة ديني بآخر بالكلية، بل يعني إزالة بعض الشرائع والاحتفاظ بالبعض الآخر وتحسينها وإضافة شرائع جديدة.

|[9] إنّ مناقشات الشريعتين في «**رسالة بولس الأنطاكي**» و«**الرسالة القبرصية**» غير دقيقة وغير محددة بالمقارنة مع وجهة نظر يحيى بن جرير، لا سيما حينما يتركون مفهومي العدل والفضل غير معرفين. أيضًا، لا يوضحون ما إذا كانت شريعة الفضل تستبدل وتنسخ شريعة العدل أم أنها مجرد استكمال وتحقيق لها (انظر متى 5: 17). يكتب بولس في «**رسالته**» عن شريعة العدل التي أصبحت «**متجذرًا بشكل راسخ**» في نفوس بني إسرائيل، ومن المفترض أنه بشريعة العدل المتجذرة بشكل راسخ، جاءت شريعة الفضل لاستكمال وتحقيق العدل، وليس لاستبداله. ومع ذلك، يقول بولس أيضًا إن شريعة الفضل كانت أعلى كمالًا من أن يمكن لأحد سوى الله إنشاؤها، وهذا يترك مجالًا مفتوحًا لاحتمال النسخ. في الواقع، في مواضع أخرى في كتاباته، يتحدث بولس عن بنود الشريعة الجديدة بوصفها بديلًا لبنود الشريعة القديمة لموسى، وذلك عبر وضع العبارات التالية في أفواه تلاميذ عيسى:

|[10] «**أما بالنسبة للسنة الجديدة التي أعطاها الله للأمم في صهيون من خلالنا، التلاميذ، هو التعميد بدلًا من العِوض، والأحد بدلًا من السبت، والخبزوالنبيذ موضع الذبائح الحيوانية،**

والصلاة نحو الشرق بدلًا من الهيكل، والفضل بدلًا من القصاص» (بولس الأنطاكي 1964ب، 49 (بالعربية)، 161 (بالفرنسية)) [(6)].

[11] التباين النهائي في هذا الاقتباس بين الفضل والقصاص يقدم مؤشرًا على ما قد يعنيه العدل بالنسبة لبولس الأنطاكي. يستنتج دييغو ساريو كوكاريلا من ذلك أن شريعة العدل لبولس هي شريعة القصاص الذي يتمثل في «**عين بعين وسن بسن**» (خروج 21: 24) [(7)*]، على الرغم من أن هذا قد يكون صحيحًا، إلا أن «**رسالة بولس**» و«**الرسالة القبرصية**» لا توضحان ذلك بصورة صحيحة، وهذا يترك الباب مفتوحًا لتنوع ردود المسلمين.

[12] انبرى شهاب الدين القرافي في الرد على «**رسالة بولس**»، أو ما يبدو أنه ملخص لها، ضمن كتابه «**الأجوبة الفاخرة**» (1985). وقوبلت «**رسالة من أهل جزيرة قبرص**» بردين في مطلع القرن الرابع عشر، **أولهما** رد ابن تيمية بعنوان: «**الجواب الصحيح**» في (716هـ/1316م) أو قريبًا من ذلك (ابن تيمية 1999أ؛ ترجمة إنجليزية جزئية من ميشيل(Michel) (1984)، **وثانيهما** رد ابن أبي طالب الدمشقي بعنوان: «**جواب رسالة أهل جزيرة قبرص**» في (721هـ/1321م) (2005). تستفز رسائل النصارى هؤلاء العلماء المسلمين على الدفاع عن تفوق الإسلام ودحض معتقدات وحجج النصرانية بتفصيل. ومع ذلك، تتحدى الرسائل أيضًا هؤلاء العلماء للتفكير في العلاقة اللاهوتية بين اليهودية الأصلية والنصرانية الأصلية، أو بصورة أدق التوراة والإنجيل. يُناقَش الدمشقي أولًا لأنه وجد وسيلة لتجنب هذا التحدي تمامًا. بعد ذلك، سنفحص القرافي وابن تيمية.

ابن أبي طالب الدمشقي

[13] وإن كان ابن أبي طالب الدمشقي هو آخر ثلاثة مؤلفين لدينا، إلا أنه لا يُظهر أي معرفة بالآراء السابقة للقرافي وابن تيمية حول العلاقة بين التوراة والإنجيل. إما أنه لم يكن على علم بهم، أو أنه تجاهلهم. عوضًا عن ذلك، الدمشقي مثير للاهتمام لأنه يعيد تفسير شريعة العدل وشريعة الفضل بحيث لا ينشأ سؤال حول العلاقة بين التوراة والإنجيل. يُجادل الدمشقي بأن «**الرسالة النصرانية**» قد فهمت معنى الشريعتين بصورة خاطئة تمامًا. بدلًا من ذلك، شريعة العدل ليست هي شريعة موسى،

(6) يقدم تول (Teule) (2005) ترجمة إنجليزية مختصرة لمؤلف بولس الأنطاكي (الصفحات 100-106) ونظرة عامة على مؤلفاته. جريفيث (2013، 192) يشير إلى أن مصطلح «**النسخ**» يظهر في عنوانين من المؤلفات المنسوبة لبولس الأنطاكي والتي تثير شكوكًا بشأن صحتها: «**في نسخ شريعة اليهود من التوراة والأنبياء**» و«**مذكرة ثانية عن نسخ الشرائع**».

(*) تنبيه: وهم المؤلف في الإحالة في الأصل، فذكر (Exodus 24: 21) والصحيح (Exodus 21: 24)؛ وهو المثبت في الترجمة. (المترجم).

وشريعة الفضل ليست هي شريعة عيسى. بل كلا الشريعتين هما الإرادتان العامتان لله. شريعة الفضل هي «**شريعته الإرادية**»، وهي شاملة. إنها ما يشاء الله بربوبيته لتحدث في جميع أنحاء الكون بما في ذلك ما يفعله البشر وما يقولونه، سواء كانوا سعداء أم أشقياء. إنها مسألة أنطولوجيا، تتعلق بما هو كائن وما سيكون. ويضيف الدمشقي أن شريعة الفضل ليس لها أي علاقة بالنصرانية. بل هي مما نجده في الزبور (المزامير)، الذي يتحدث عن خلق الله للسموات والأرض (الدمشقي 2005، 452-554).

[14] ثم، الشريعة الثانية، شريعة العدل، هي أمر الله العام. «**شريعته الأمرية**»، الواردة من حضرة الإلهية، وهي التي جاءت بها الأنبياء والمرسلون. إن شريعة العدل تعلم البشر العبادة، والمكارم الأخلاقية، وتكميل النفوس لأن البشر يبحثون عن وسيلة للوصول إلى السعادة والحياة الأبدية التي مُنحت للمسلمين (الدمشقي 2005، 454-574). بهذا، يقلل الدمشقي من أهمية كل الأخلاق والقوانين ويجعلها مسائل تتعلق بالعدل، ولا يمنح لشريعة الفضل أي أهمية أخلاقية أو قانونية في مجال الشؤون الإنسانية. وهذا يلغي أي حاجة للتفكير في توازن الفضل والعدل في شريعة موسى أو عيسى أو محمد.

القرافي

[15] على عكس الدمشقي، يربط شهاب الدين القرافي بين الفضل والشريعة المنزلة وليس فقط بنشاط الله الإبداعي الشامل. يرفض القرافي في «**أجوبة**» تقييد بولس الأنطاكي العدل إلى شريعة موسى والفضل إلى شريعة عيسى (القرافي 1985، 1: 274-291)[8]. فبالنسبة للقرافي، كل السخاء والإحسان هو فضل من الله الذي هو مختار ولا يخضع لأي التزام أو ضرورة. هذا العالم مزيج من الفضل والعدل، والعدل من غير فضل تمامًا هو في الواقع نادر جدًا. إنه فقط في الآخرة حيث ينفصل العدل والفضل تمامًا، مع العدل المجرد لأولئك في نار جهنم والفضل المجرد لأولئك في جنة الفردوس (القرافي 1985، 1: 274). علاوة على ذلك، شريعة موسى تشمل كلًّا من العدل والفضل، وكان دور عيسى هو تأكيد الشريعة الموسوية والعيش وفقًا لها دون إضافة أي شيء إليها إلا المواعظ باللطف والرأفة. يوضح القرافي:

[16] «**شريعة موسى -عليه السلام- كان فيها من الإحسان أنواع كثيرة فتلك كلها فضل كتحريم القتل والغصب والزنا والقذف والسكر من الخمور المغيبة للعقول، وإنما أباح منها اليسير الذي لا يصل إلى حدّ السكر. وكإباحة الفواكه واللحوم والزواج وغير ذلك، وهذه كلها أنواع من الفضل. ثم**

(8) ترجم ساريو كوكاريلا (2015، 114-121) عبارة بولس الأنطاكي المقتبسة من «**رسالة بولس**» نفسها وناقشها، والتي تختلف إلى حد ما عن نص رسالة بولس الفعلية، ويقدم لمحة عامة عن رد القرافي الكامل.

إن عيسى -عليه السلام- جاء مقررًا لها شريعة موسى، وعاملًا بمقتضاها ومستعملًا لأحكامها ولم يزد شيئًا من الأحكام و إنما زاد المواعظ، والأمر بالتواضع، والرقة، والر أفة. فلم يأت عيسى -عليه السلام- بشريعة أخرى حتى يقال إنها شريعة الفضل». (القرافي 1985، 1: 275-276).

[17]| بعد توضيح أن شريعة موسى وشريعة عيسى المقررة لها كلاهما تشملان الفضل، يقلب القرافي الموازين على بولس الأنطاكي. ويشرح أن مقتضى حجة بولس في الواقع أن تكون شريعة الفضل هي شريعة المسلمين، لأنها مستقلة ليست تابعة لغيرها، ولا مقلدة لسواها (القرافي 1985، 1: 277). ليس واضحًا كيف يستمد القرافي هذه الحجة من بولس، حيث إن بولس لا يربط بين استقلال المنشأ بوضوح وكمال الفضل، ولكن قد يكون لهذا علاقة بربط القرافي للفضل بالاختيار المستقل لله.

[18]| يواصل القرافي في «**أجوبة**» بعدها لدحض اللاهوت التجسدي للكلمة الذي قدمه بولس (1985، 1: 277-279)، ثم يقدم سلسلة من عشر حجج لتفسير لماذا يمكن العثور على الكمال والجود والفضل بكميات أكبر في شريعة محمد منها في جميع الشرائع الأخرى (1985، 1: 279-291)(9). سأستعرض فقط الحجج الثانية والسابعة والعاشرة للقرافي، حيث إنها تتعامل بصورة أكثر مباشرة مع العلاقة بين شرائع موسى وعيسى. كما سنرى في الحجة السابعة، يتحدث القرافي بوضوح عن عيسى ودوره في الإتيان بشريعة على الرغم من أنه قال في وقت سابق إن عيسى لم يفعل أكثر من مجرد إقرار التوراة وتطبيقها.

[19]| الحجة الثانية من بين عشر حجج للقرافي تقول إن توراة موسى هي أكمل الشرائع الواردة قبل الإسلام. وهذا يشير إلى أن التوراة أكمل من الإنجيل. ومع ذلك، فإن شريعة محمد أعظم كمالًا حتى من التوراة لأن التوراة أُعطيت فقط لبني إسرائيل، بينما شريعة محمد عالمية (القرافي 1985، 1: 280-281).

[20]| الحجة السابعة للقرافي تقارن بين شرائع موسى وعيسى ومحمد فيما يتعلق بالزواج، وتوضح نقطة قد بيّنها القرافي في عدة حجج أخرى أيضًا، ألا وهي أن شريعة الإسلام هي الأفضل في تعزيز فوائد ومصالح البشر. بناءً على الذي ذكره القرافي، كانت شريعة موسى تسمح للرجال بالزواج بأي عدد من الزوجات يشاؤون. هذا يفضل مصالح الرجال على تلك النساء، حيث إن عديد الزوجات المتزوجات من رجل واحد ستعاني من الغيرة والإهمال. وانتقلت شريعة عيسى إلى النقيض التام وفضلت مصالح النساء على الرجال عبر تقييد عدد الزوجات إلى واحدة. وبتقييد الرجل لزوجة واحدة فإنه سيعاني من

(9) يستعرض ساريو كوكاريلا (2015، 119-121) جميع الحجج العشرة.

الضرر إذا حدث أنه تزوج زوجة غير ملائمة له، حيث سيعادل ذلك أنه ليس لديه زوجة على الإطلاق. نجحت شريعة محمد في الجمع بين مصالح كل من الزوجات والأزواج عبر السماح للرجل بأربع زوجات. يضيف القرافي أن اليهود في عصره رأوا الحكمة في هذا واتبعوا المسلمين في تقييد عدد الزوجات التي يمكن للرجل الزواج بها إلى أربعة (1985، 1: 287).

|[21] في حجته العاشرة والأخيرة لكمال شريعة محمد، يقارن القرافي بين الطرق التي يُنادى بها للصلاة في اليهودية والنصرانية والإسلام. يستخدم اليهود بوقًا والنصارى جرسًا مصنوعًا من الخشب أو مادة أخرى. يضيف القرافي أن جماعات أخرى تستخدم أيضًا النار، وربما يشير هذا إلى الزرادشتية. يقول إن هذه الطرق لا تقدم أي فائدة بعد النداء للصلاة، بينما يضيف نداء الصلاة الإسلامي المدح الشفوي لله والحث على الصلاة وما شابه ذلك، والتي يبثها الصوت البشري على نطاق واسع من أعلى المباني (القرافي 1985، 1: 289-291). وتكون الطرق اليهودية والنصرانية للنداء للصلاة سيئة على حد سواء عند مقارنتها بالطريقة الأكثر فائدة، ألا وهي طريقة المسلمين.

|[22] حجج القرافي المتنوعة ترفع بصورة عامة مرتبة شريعة موسى على شريعة عيسى. فالشريعة الموسوية تحتوي على العديد من التعبيرات عن إحسان الله وفضله. عيسى لم يفعل سوى إقرار شريعة موسى وإضافة الرأفة وبعض المواعظ. ومع ذلك، يهتم القرافي بصورة كبيرة بتقديم حجج لتفوق شريعة محمد على جميع الشرائع السابقة، وهو ما يؤدي به إلى تقويض مزاعم بولس من أن الله أنشأ الشريعة الأعظم في الكمال من خلال تجسيد الكلمة.

ابن تيمية: شرع العدل والفضل

|[23] في الرد على حجة الشريعتين في رسائل النصارى، يفسر الدمشقي والقرافي -على حد سواء- الفضل بمفهوم كلامي، على الرغم من وجود اختلافات في الطريقة. ويقتصر الدمشقي على تفسير الفضل بأنه خلق الله كل ما هو موجود، بينما يُضمن القرافي في مفهوم الفضل توفير الله شريعة مستقلة لصالح البشر. أما ابن تيمية في رده على هذا الموضوع في كتابه «**جواب**»، فهو يختلف عنهما. إذ يربط مصطلح الفضل بفئة الأعمال البشرية الموصوفة بالمستحبة في الإسلام، ويترك جانبًا النهج الكلامي الذي وجدناه عند القرافي والدمشقي.

|[24] قبل التصدي لكتاب ابن تيمية «**جواب**» مباشرة، يجب توضيح بعض الاضطرابات في دراسة توماس ميشيل (1984) والترجمة الجزئية لهذا العمل. يقدم ميشيل تحليلًا مفيدًا للجدل النصراني

الإسلامي حول الدين الكامل الذي يأتي بعد «**رسالة بولس الأنطاكي**» (1984، 131-135). ومع ذلك، لم يفهم ميشيل حجة بولس المتعلقة بـ«**الشريعتين**» كما ينبغي، لذا يفوته ميزات مهمة في رد ابن تيمية. يبدأ ميشيل بالسير على طريق خاطئ من خلال ترجمة مصطلح «**الشريعة**» في «**رسالة بولس**» بمعنى «religion» بدلًا من «law»، ومصطلح «**العدل**» بمعنى «law» بدلًا من «justice». هذه الاختيارات في الترجمة أدت إلى استنتاج ميشيل بأن بولس يرى اليهودية بوصفها دينًا هي الشريعة والنصرانية بوصفها دينًا هي الفضل (1984، 131). كما رأينا بالفعل، يتحدث بولس الأنطاكي عن شريعتين، إحداهما عدل والأخرى فضل. إنه لا يقارن بين الشريعة والفضل، بل بين العدل والفضل. يبدو أن ميشيل أدرج نوعًا معينًا من التناقض النصراني بين الشريعة في العهد القديم والفضل في العهد الجديد في النقاش (انظر هوارد (Howard) 2013، 173-174؛ يوحنا 1: 17). يمتد مصطلح ميشيل ثم يندمج في تحليله لابن تيمية أيضًا. بحسب ميشيل، يُجادل ابن تيمية بأن «**هناك دين تشريعي وهو اليهودية، ودين فضل وهو النصرانية، ودين يجمع بتوازن مثالي بين الشريعة والفضل، وهو الإسلام**» (1984، 132). يظهر الاضطراب نفسه أيضًا في ترجمة ميشيل لكتاب «**الجواب**»، حيث يُقدم أيضًا مصطلح «**شريعة العدل**» على أنه «religion of law» (1984، 351). في الواقع، يتحدث ابن تيمية عن ثلاث شرائع -شريعة التوراة وشريعة الإنجيل وشريعة القرآن- وشريعة القرآن تجمع بتوازن مثالي بين العدل والفضل، وليس بين الشريعة والفضل. في النهاية، ترجم ميشيل المصطلح العربي «**العدل**» إلى «justice» بدلًا من «law» في تحليله وترجمته، ولكن دون توضيح التغيير في المصطلحات (1984، 134)[10].

[25] ما يفوت انتباه ميشيل هو تحويل ابن تيمية لنقاش بولس الأنطاكي حول الشريعتين إلى تصنيف الأحكام التكليفية الخمسة في تحليل الفقه الإسلامي. الفئة الأولى هي الواجبة (فرض، واجب). والفئة الثانية هي المستحبة والنافلة (مندوب، نفل، مستحب، سنة). والفئة الثالثة هي المباحة (مباح، جائز، حلال). والفئة الرابعة هي المكروهة (مكروه). والفئة الخامسة والأخيرة هي المحظورة والممنوعة (حرام). بالنسبة للمسلم، من الواجب أن يصلي خمس مرات في اليوم، ويصوم شهر رمضان، ويحج إلى مكة إذا كان قادرًا على ذلك. ومن المستحب تأدية صلوات إضافية وصيام أيام خارج شهر رمضان. من المباح تناول الأطعمة الحلال وارتكاب المعصية حال الإكراه. ومكروه أن يطلِّق زوجته، ومن غير الجائز

(10) يسلط رالستون (Ralston) (2020، 109 حاشية 35) الضوء على الترجمة المشكلة لميشيل لمصطلح «**الشريعة**» بأنه «religion» و«**العدل**» بأنه «law»، ولكنه لا يلاحظ معادلة ابن تيمية للعدل والفضل مع فئات الشريعة الإسلامية للواجب والمستحب على التوالي، والتي ستُناقش فيما يلي هنا. كان السرد الخاص بي لحجة ابن تيمية في هوفر (2019، 137) يتبع ميشيل ومن ثمَّ يتطلب تصحيحًا؛ الأمر نفسه ينطبق على هوارد (2013، 174 و186 حاشية 5).

تناول لحم الخنزير وارتكاب القتل والزنى. أداء الأعمال الواجبة يثاب عليها في الدنيا أو في الآخرة، وتركها يعاقب عليه. أما الأعمال المستحبة أو النافلة، يثاب عليها، لكن تركها لا يعاقب عليه. الأعمال المباحة لا يثاب ولا يعاقب عليها. الأعمال المكروهة لا يعاقب عليها، ولكن الأعمال المحرمة يعاقب عليها (كمالي (Kamali) 2003، 413-431).

||[26] في بداية رد ابن تيمية على نقاش الشريعتين في «**رسالة من أهل جزيرة قبرص**»، يربط ابن تيمية العدل بالفئات الشرعية الواجبة والمحرمة، ويربط الفضل بالأفعال المستحبة والمكروهة. ويشرح أيضًا أن التوراة والإنجيل والقرآن تشتمل على العدل والفضل معًا، ولكن القرآن جمع بين العدل والفضل جمعًا في غاية الكمال.

||[27] **الشَّرَائِعُ ثَلَاثَةٌ: شَرِيعَةُ عَدْلٍ فَقَطْ، وَشَرِيعَةُ فَضْلٍ فَقَطْ، وَشَرِيعَةٌ تَجْمَعُ الْعَدْلَ وَالْفَضْلَ، فَتُوجِبُ الْعَدْلَ، وَتَنْدُبُ إِلَى الْفَضْلِ، وَهَذِهِ أَكْمَلُ الشَّرَائِعِ الثَّلَاثِ وَهِيَ شَرِيعَةُ الْقُرْآنِ الَّذِي جُمِعَ فِيهِ بَيْنَ الْعَدْلِ وَالْفَضْلِ. مَعَ أَنَّا لَا نُنْكِرُ أَنْ يَكُونَ مُوسَى -عَلَيْهِ السَّلَامُ- أَوْجَبَ الْعَدْلَ وَنَدَبَ إِلَى الْفَضْلِ، وَكَذَلِكَ الْمَسِيحُ -أَيْضًا- أَوْجَبَ الْعَدْلَ وَنَدَبَ إِلَى الْفَضْلِ.**

وَأَمَّا مَنْ يَقُولُ: إِنَّ الْمَسِيحَ أَوْجَبَ الْفَضْلَ وَحَرَّمَ عَلَى كُلِّ مَظْلُومٍ أَنْ يَقْتَصَّ مِنْ ظَالِمِهِ، أَوْ أَنَّ مُوسَى لَمْ يَنْدُبْ إِلَى الْإِحْسَانِ، فَهَذَا فِيهِ غَضَاضَةٌ بِشَرِيعَةِ الْمُرْسَلِينَ. لَكِنْ قَدْ يُقَالُ: إِنَّ ذِكْرَ الْعَدْلِ فِي التَّوْرَاةِ أَكْثَرُ، وَذِكْرَ الْفَضْلِ فِي الْإِنْجِيلِ أَكْثَرُ، وَالْقُرْآنُ جَمَعَ بَيْنَهُمَا عَلَى غَايَةِ الْكَمَالِ.

وَالْقُرْآنُ بَيَّنَ أَنَّ السُّعَدَاءَ أَهْلُ الْجَنَّةِ، وَهُمْ أَوْلِيَاءُ اللَّهِ نَوْعَانِ: أَبْرَارٌ مُقْتَصِدُونَ، وَمُقَرَّبُونَ سَابِقُونَ؛ فَالدَّرَجَةُ الْأُولَى تَحْصُلُ بِالْعَدْلِ: وَهِيَ أَدَاءُ الْوَاجِبَاتِ وَتَرْكُ الْمُحَرَّمَاتِ، وَالثَّانِيَةُ لَا تَحْصُلُ إِلَّا بِالْفَضْلِ: وَهُوَ أَدَاءُ الْوَاجِبَاتِ وَالْمُسْتَحَبَّاتِ، وَتَرْكُ الْمُحَرَّمَاتِ وَالْمَكْرُوهَاتِ.

فَالشَّرِيعَةُ الْكَامِلَةُ تَجْمَعُ الْعَدْلَ وَالْفَضْلَ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ **[سورة 2: 280أ]. فَهَذَا عَدْلٌ وَاجِبٌ، مَنْ خَرَجَ عَنْهُ اسْتَحَقَّ الْعُقُوبَةَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ. ثُمَّ قَالَ:** ﴿وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٨٠﴾﴾ **[سورة 2: 280ب]. فَهَذَا فَضْلٌ مُسْتَحَبٌّ مَنْدُوبٌ إِلَيْهِ، مَنْ فَعَلَهُ أَثَابَهُ اللَّهُ وَرَفَعَ دَرَجَتَهُ، وَمَنْ تَرَكَهُ لَمْ يُعَاقِبْهُ.** (ابن تيمية 1999أ، 5: 58-60)

||[28] في بداية هذا المقطع، يرفض ابن تيمية تقييد بولس الأنطاكي و«**الرسالة النصرانية**» للعدل بشريعة موسى والفضل بشريعة عيسى. الشريعتان ليستا متقابلتين كما تصوّره «**الرسالة النصرانية**». الشريعتان تشملان كلًّا من العدل والفضل، حتى وإن جمع القرآن العدل والفضل بنسبة مثالية. يقدم ابن تيمية أيضًا مقارنة موجزة بين التوراة والإنجيل في المقطع أعلاه. تحتوي التوراة على المزيد من

العدل بينما الإنجيل يحتوي على المزيد من الفضل. أو، لتصوير هذه المقارنة باستخدام التصنيف الإسلامي للأحكام التكليفية الخمسة، تركز التوراة أكثر على الأعمال الواجبة والمحرمة، والإنجيل أكثر على الأعمال المستحبة والمكروهة. كثير من رد ابن تيمية على حجج «**الرسالة النصرانية**» حول الشريعتين مخصص لإظهار تفوق القرآن وشرح كيف أفسد اليهود والنصارى ديانتيهما الخاصتين، لكنه يتوسع في بعض المواضع على التمييز بين التوراة والإنجيل.

[29] في موضع واحد، يقارن محتويات التوراة والإنجيل على نحو غير مناسب مع محتويات القرآن، ولكن بطرق مختلفة (ابن تيمية 1999أ، 5: 71-73)(11). لا ترقى التوراة إلى مستوى القرآن لأنها لا تتحدث عن المعاد والجنة والنار. كما أنها لا تروي قصص بعض الأنبياء المذكورين في القرآن، ولا تذكر أدلة على كثيرٍ من أصول الدين. أما بالنسبة للإنجيل، فإنه لا يمكن أن يقارن بالقرآن لأنه يفتقر إلى «**شريعة مستقلة**» ولا فيه الكلام عن توحيد الله، وخلق العالم، وقصص الأنبياء. بالنسبة لمثل هذه المسائل، يحيل الإنجيل القراء إلى التوراة. ومع ذلك، يضيف ابن تيمية أن المسيح أحل بعض الأمور التي حرمها الأنبياء السابقين (انظر القرآن سورة 3: 50)، وأمر «**بِالْإِحْسَانِ وَالْعَفْوِ عَنِ الظَّالِمِ وَاحْتِمَالِ الْأَذَى، وَالزُّهْدِ فِي الدُّنْيَا**» (1999أ، 5: 72-73). فعامة ما امتاز به الإنجيل عن التوراة بـ«**مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ الْمُسْتَحْسَنَةِ، وَالزُّهْدِ الْمُسْتَحَبِّ، وَتَحْلِيلِ بَعْضِ الْمُحَرَّمَاتِ**» (ابن تيمية 1999أ، 5: 73). عبر إلغاء بعض المحرمات المباشرة، يتناول الإنجيل بعض مسائل العدل، بحسب فهم ابن تيمية للمصطلح، ولكن إسهامه الرئيس يكمن في مجال المستحب والنافلة.

[30] في وقت لاحق في «**جواب**»، يربط ابن تيمية بصورة أكثر إحكامًا بين المستحبات والنوافل مع عيسى، وبين الواجب مع موسى. يتعلق السياق بمناقشة مسألة العفو عن الظالم. يقرأ ابن تيمية أولًا في «**الرسالة النصرانية**» أن الفضل ينبع فقط من كمال الله بينما العدل يأتي بطبع البشر. يعارض ابن تيمية هذا القول مؤكدًا أن الأمر بالفعل هو العكس. الجميع يعلم أن الإحسان والعفو أمر جيد، والعديد من الناس سعداء وقادرون بالفعل على العفو عن الآخرين وفعل الخير. يبدو أن ابن تيمية يرى في العفو والإحسان وسيلة سهلة للخروج من المواقف المعقدة، خاصةً عندما يذكر أنه ليس الجميع يَقدِرُ(12)* على العدل، وأن القليل منهم فقط لديهم القدرة على تنفيذه. لذا، لا ينبغي التفكير في أن الله

(11) يوضح مورابيا (Morabia) (1979أ، 113-116) مقارنات ابن تيمية غير الملائمة بين القرآن من ناحية وبين التوراة والإنجيل من ناحية أخرى بصورة أفضل مما أفعله هنا، وذلك من أجزاء أخرى من «**جواب**» ابن تيمية. يقدم مورابيا (1979أ، 1979ب) استعراضًا موسعًا لآراء ابن تيمية في «**جواب**» حول اليهود والتوراة، بالإضافة إلى النصارى وعيسى والإنجيل.

(*) تنبيه: وَهِمَ المؤلف هنا في قراءة النص العربي، فقرأه «يُقدّر» وليس «يقدِرُ»، والصحيح هو المثبت في الترجمة، وقد تفضل علينا =

أمر بشريعة الفضل فقط وليس بشريعة العدل. الله أوحى بكليهما (ابن تيمية 1999أ، 5: 108). على ضوء ذلك، يسعى ابن تيمية إلى توضيح أن عيسى لم يوجب العفو عن الظالم، ولكنه رغب فيه فقط. إن العفو عن الظالم بالتأكيد من المرغب فيه الذي من فعله استحق المدح والثواب، لكن من تركه لا يستحق الذم والعقاب.

[31]| «**وَأَمْرُ الْمَسِيحِ -عَلَيْهِ السَّلَامُ- لِلْمَظْلُومِ بِالْعَفْوِ عَنِ الظَّالِمِ: لَيْسَ فِيهِ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ مِنَ الْوَاجِبِ الَّذِي مَنْ تَرَكَهُ اسْتَحَقَّ الذَّمَّ وَالْعِقَابَ، بَلْ هُوَ مِنَ الْمُرَغَّبِ فِيهِ الَّذِي مَنْ فَعَلَهُ اسْتَحَقَّ الْمَدْحَ وَالثَّوَابَ. وَمُوسَى -عَلَيْهِ السَّلَامُ- أَوْجَبَ الْعَدْلَ الَّذِي مَنْ تَرَكَهُ اسْتَحَقَّ الذَّمَّ وَالْعِقَابَ. وَحِينَئِذٍ فَلَا مُنَافَاةَ بَيْنَ إِيجَابِ الْعَدْلِ، وَبَيْنَ اسْتِحْبَابِ الْفَضْلِ**». (ابن تيمية 1999أ، 5: 109)

[32]| ويُجادل ابن تيمية أيضًا بأنه إذا كان عيسى قد أوجب العفو عن الظالم، فإنه سيكون مذمومًا ومعاقبًا أن نبحث عن العدل من الذين يرتكبون الظلم. ذلك سينطوي على ظلمين: **الأول**: الظلم الذي يتعرض له المظلوم على يد الظالم، **والثاني**: الظلم في عدم السماح للمظلوم بالانتصاف من الظالم (ابن تيمية 1999أ، 110-111). وللتوضيح، يؤكد ابن تيمية أن شرع الإنجيل لم يناقض شرع التوراة. لا يعارض عيسى العدل للمظلوم المذكور في التوراة. الإنجيل هو بالأحرى فرع على التوراة ومكملٌ لها. لا يمكن للإنجيل أن يقف بمفرده دون التوراة (ابن تيمية 1999أ، 5: 113)[13].

ابن تيمية: تاريخ نبوي من الشدة واللين

[33]| يستخدم ابن تيمية التفسير التاريخي لفهم الاختلافات التي يحددها بين التوراة والإنجيل. لاحظ عدد من العلماء الدور الذي تلعبه التاريخية في فكر ابن تيمية (مثل ميشوت (Michot) 2012؛

= جون بتصحيح النص باللغة الإنجليزية. (المترجم).
"[Ibn Taymiyya] goes on to say that not everyone appreciates the need for justice" should be corrected to read "...[Ibn Taymiyya] goes on to say that not everyone is able to execute justice."

(13) فكرة أن الإنجيل فرع فقط للتوراة تتلاءم مع التصريحات القصيرة لابن تيمية في مواضع أخرى بأن التوراة تحتل مكانة أعلى من الإنجيل. في وقت سابق في «**جواب**»، يتناول ابن تيمية ادعاء «**رسالة قبرص**» بأن التعبير القرآني ﴿ٱلْكِتَـٰبِ ٱلْمُنِيرِ ۝١٨٤﴾ (سورة 3: 184) يشير إلى الإنجيل. يفسر ابن تيمية عبارة ﴿ٱلْكِتَـٰبِ ٱلْمُنِيرِ ۝١٨٤﴾ لتشمل ليس فقط الإنجيل وإنما الوحي السابق عمومًا، بما في ذلك التوراة، ويوضح أن التوراة أعظم من الإنجيل لأنها تحتوي على هدي أعظم (1999أ، 2: 346، 351، 353). يرفع ابن تيمية التوراة فوق الإنجيل في كتابه «**تخجيل أهل الإنجيل**» حيث يقول: «**أَشْرَفُ الْكُتُبِ الثَّلَاثَةِ: الْقُرْآنُ، ثُمَّ التَّوْرَاةُ، ثُمَّ الْإِنْجِيلُ**» (ابن تيمية 1999ب، 5: 207-208). ويستند هذا التصنيف إلى ترتيب الأيمان القرآنية: ﴿وَٱلتِّينِ وَٱلزَّيْتُونِ ۝١ وَطُورِ سِينِينَ ۝٢ وَهَـٰذَا ٱلْبَلَدِ ٱلْأَمِينِ ۝٣﴾ (سورة 95: 1-3). يمثل التين والزيتون مكان نزول الإنجيل، والذي يفترض أنها القدس. أما جبل سيناء فهو المكان الذي نزلت فيه التوراة، والبلد الأمين هي مكة حيث أنزل القرآن. حسب رأي ابن تيمية، ترتيب الأماكن تصاعديًا -القدس، جبل سيناء، ومكة- يشير إلى التفوق النسبي للكتاب الذي أُنزل في كل مكان. ومع ذلك، لا يوضح سياق هذا الاقتباس كيف يعد ابن تيمية أن التوراة أعظم من الإنجيل (ابن تيمية 1999ب، 5: 207-208).

ابن أحمد 2019)، ودراسة دانييلا تالمون-هيلر (Daniella Talmon Heller) الأخيرة حول زيارة القبور توضح ذلك جيدًا. تظهر تالمون-هيلر أن ابن تيمية لا يكتفي بتحديد ما هو صحيح وخاطئ في الدين ثم يدعم ذلك من القرآن وسنة النبي. بل يستخدم أيضًا السرد التاريخي لتسليط الضوء على ماهية الظروف والسياق للعقائد والممارسات، خصوصًا تلك التي يعدها خاطئة ومضلة. في «**جواب**» يقدم ابن تيمية شيئًا مماثلًا لمعالجة الاختلافات بين التوراة والإنجيل.

[34] يقدم ابن تيمية سردًا لتاريخ الأنبياء لشرح سبب تفوق الشدة في التوراة واللين في الإنجيل، بينما يجمع القرآن بين الشدة واللين باعتدال (1999أ، 5: 79). تكلمت التوراة عن الوضع الخاص لبني إسرائيل الذي وجدوا أنفسهم فيه بعد سنوات عديدة في مصر. فرعون قد أذلهم وأسرهم، لذلك شرع الله الشدة لتقوى أنفسهم ويزول عنهم ذلك الذل (ابن تيمية 1999أ، 5: 81). مع مرور الوقت، قست قلوب بني إسرائيل إلى درجة أنها أصبحت الآن تشبه آل فرعون. للتعامل مع هذا، «**بَعَثَ اللَّهُ الْمَسِيحَ بِاللِّينِ وَالصَّفْحِ وَالْعَفْوِ عَنِ الْمُسِيءِ وَاحْتِمَالِ أَذَاهُ؛ لِيُلَيِّنَ أَخْلَاقَهُمْ وَيُزِيلَ مَا كَانُوا فِيهِ مِنَ الْجَبْرِيَّةِ وَالْقَسْوَةِ**». (ابن تيمية 1999أ، 5: 83). ومع ذلك، بالنسبة لأتباع المسيح فيما بعد، فقد زادوا في اللين إلى درجة مبالغة. تخلوا عن مسؤوليتهم في الحفاظ على مجتمع عادل وأصبحوا رهبانًا منفردين. في الوقت نفسه، تجبرت قلوب ملوك النصارى. لم يحكموا وفقًا لشريعة الله، وسفكوا دماء بريئة[14]. استجابةً لكل ذلك، أرسل الله محمدًا بشريعة تجنبت الطرفين المتطرفين من أتباع التوراة والإنجيل، وجمعت أفضل ما في كليهما (ابن تيمية 1999أ، 5: 83). فالشريعة التي جاء بها محمد لطف أعظم من الذي يمكن العثور عليه في الإنجيل، وصرامتها أكبر من الذي في التوراة.

[35] يختتم ابن تيمية هذا السرد لتاريخ الأنبياء عبر نقل ثلاث جمل قصيرة تتناغم في اللغة العربية وترتبط بالمعتقد الصوفي لصفات الله: «**بُعِثَ مُوسَى بِالْجَلَالِ، وَبُعِثَ عِيسَى بِالْجَمَالِ، وَبُعِثَ مُحَمَّدٌ بِالْكَمَالِ**«. (ابن تيمية 1999أ، 5: 86). لم يُشِر ابن تيمية إلى مصدر هذه العبارة، ولكن الصوفي عفيف الدين التلمساني (ت. 690هـ/1291م)، الذي عاش في القاهرة وتُوفّي في دمشق، قد يكون مصدرًا محتملًا للفكرة الرئيسة فيها. ففي تعليقه على كتاب «**المواقف**» للصوفي المصري النفري (ت. 354هـ/965م

(14) فيما بعد في «**جواب**»، يوسّع ابن تيمية انتقاده للنصارى بسبب مطالبتهم بتخلي الناس عن حقوقهم وادعائهم أن هذه هي «**شريعة الإنجيل**». ثم يواصل: «**هَؤُلَاءِ يَزْعُمُونَ أَنَّ شَرِيعَةَ الْإِنْجِيلِ أَلْزَمَتِ النَّاسَ بِتَرْكِ حُقُوقِهِمْ، وَأَنَّهُ لَا يُنْصَفُ مَظْلُومٌ مِنْ ظَالِمِهِ، وَلِهَذَا لَيْسَ عِنْدَهُمْ حُكْمٌ عَدْلٌ يَحْكُمُونَ بِهِ بَيْنَ النَّاسِ، بَلِ الْحُكْمُ عِنْدَهُمْ حُكْمَانِ: حُكْمُ الْكَنِيسَةِ، وَلَيْسَ فِيهِ إِنْصَافُ الْمَظْلُومِ مِنَ الظَّالِمِ. وَالثَّانِي: حُكْمُ الْمُلُوكِ، وَلَيْسَ هُوَ شَرْعًا مُنَزَّلًا، بَلْ هُوَ بِحَسْبِ آرَاءِ الْمُلُوكِ. وَلِهَذَا تَجِدُهُمْ يَرُدُّونَ النَّاسَ إِلَى حُكْمِ شَرْعِ الْإِسْلَامِ فِي الدِّمَاءِ وَالْأَمْوَالِ وَنَحْوِ ذَلِكَ**» (جواب 5: 104-105).

أو نحو 366هـ/976م)، يشرح التلمساني معاني أسماء الله التي تتعلق بالرحمة (أسماء الرحمة) مثل الرحمن والرؤوف، وأسماء الله التي تتعلق بالانتقام (أسماء النقمة)، مثل الجبار والقهار. ثم يربط هذه الأسماء بمقامات في حياة النبي محمد. مقام مختص بالرحمن وهو الجمال؛ مقام مختص بالغضب وهو الجلال؛ مقام جمع بينهما، المختص بالله وهو الكمال. يشرح التلمساني أيضًا أن مقام موسى هو مقام الجلال، ومقام عيسى هو مقام الجمال، ومقام محمد هو مقام الكمال. ويجمع مقام محمد بوضوح بين حضور موسى وعيسى، وتظهر في رحمة محمد تجاه المؤمنين وصرامته تجاه الكافرين (التلمساني 1997، 109-110). إن عقيدة التلمساني المتعلقة بأسماء الله من الجلال والجمال تعود إلى ابن العربي (ت. 638هـ/1240م) (شتيك (Chittick) 1989، 23-24؛ ابن العربي 2001؛ الذي تُرجِم في هاريس (Harris) 1989)، ولكن لم يتسنَّ لي العثور على مصدر يربط فيه ابن العربي مفهوم الجلال والجمال والكمال بموسى وعيسى ومحمد على التوالي كما هو مذكور في نص ابن تيمية. إنه بوضوح يستند إلى المعتقد الصوفي المتعلق بأسماء الله من الجلال والجمال لتوضيح العلاقة بين موسى وعيسى ومحمد.

|[36] سرد ابن تيمية للأنبياء الثلاثة الكبار يفسر وظائف التوراة والإنجيل بوصفها جزءًا لا يتجزأ من تاريخ الوحي الذي يجد كماله في القرآن، ويجعل التوراة والإنجيل جزءًا ذا معنى في هذه القصة الإسلامية. في هذا السياق، فإن المقارنة مع القرافي تكون مفيدة. يقول القرافي إن التوراة سمحت للرجال بعدد غير محدود من الزوجات، بينما الإنجيل سمح بزوجة واحدة فقط. ومع ذلك، لا يشرح لنا لماذا فعلت التوراة والإنجيل ذلك، يتبادر إلى ذهننا نقدٌ وهو لماذا لم يشرع الله الحصول على العدد المسموح به من الزوجات منذ البداية. لا يظهر ابن تيمية أي اهتمام مثل القرافي في تسجيل النقاط الجدلية عبر القول بأن الإسلام سمح بالعدد المثالي من الزوجات للرجل. بل إنه أكثر اهتمامًا بتوضيح لماذا اختلفت التوراة عن الإنجيل ولماذا اختلف كلاهما عن القرآن. لم يكن الوحي السابق مجرد وحي عشوائي وجزئي في انتظار التصحيح والاستكمال من خلال الوحي النهائي. بدلًا من ذلك، كان لدى التوراة والإنجيل دور مميز ومحدد للعبه في التطور الأخلاقي والقانوني للإنسانية، حتى وإن لم يكن الكتابان مختلفين إلى درجة كبيرة كما يصورهما بولس الأنطاكي و«**رسالة من أهل جزيرة قبرص**». إن ابن تيمية بالتأكيد ليس مستعدًا للاحتفاء بالتوراة والإنجيل في مجموعة الكتب المقدسة في الإسلام، ولكنه يفعل أكثر من القرافي في تقدير أهميتهما في السرد الإسلامي لعمل الله مع البشر.

الخاتمة

[37]|| في الختام، لا توجد وجهة نظر واضحة وثابتة بشأن العلاقة بين التوراة والإنجيل عند مجادلي الحقبة المبكرة والوسطى من المسلمين الذين انخرطوا في الجدل مع النصارى، والاهتمامات الجدلية والدفاعية هي التي تقود المواقف المتبناة. يؤكد عبد الجبار أن عيسى شيّد التوراة والتزم بشريعة موسى من أجل تبييض الفا رق بينه وبين النصارى الذين أفسدوا دين عيسى. ويتخذ علي الطبري وجهة نظر معاكسة حيث يعتقد أن عيسى رفض شريعة موسى كُليًّا، وهو ما يراه سابقة لمحمد الذي غيّر أيضًا قوانين الوُحِيّ السابقة. أما القرافي وابن تيمية -على حد سواء- يعتدلان في تصوير بولس الأنطاكي الحاد للتباين بين شريعة العدل التي أُرسلت لموسى وشريعة الفضل التي أُرسلت لعيسى. فبالنسبة للقرافي، تحتوي شريعة موسى على فضل بالإضافة إلى العدل، ولم يغير عيسى شريعة موسى إلا بإضافة قدر من اللين. وابن تيمية يقول شيئًا مماثلًا، ولكن بطريقة أكثر تفصيلًا وتطورًا عبر ربط علاقة التوراة والإنجيل بطريقة أكثر إبداعًا بإطارات الإسلام. إن ابن تيمية يُوازي العدل مع الفئة الفقهية الإسلامية للأعمال الواجبة، والفضل مع الفئة الفقهية للأعمال المستحبة والنافلة، ثم يشرح أن التوراة والإنجيل يحتويان على الاثنين، ولكن العدل والواجب أقوى حضورًا في التوراة والفضل والنافلة أكثر بروزًا في الإنجيل. أنشأ القرافي وابن تيمية كلاهما العلاقة بين شرائع موسى وعيسى، وبين التوراة والإنجيل، بحيث يصل التوازن بين العدل والفضل إلى الكمال في شريعة محمد والقرآن. ثم يذهب ابن تيمية بعيدًا عن القرافي وغيره من الجدليين السابقين لشرح لماذا كان هذا التطور التاريخي ضروريًا. إن بني إسرائيل احتاجوا إلى الشدة النسبية للتوراة للتغلب على العبودية في مصر. ومع مرور الوقت، قست قلوبهم واحتاجوا إلى لين الإنجيل بشكل نسبي. تجاوز أتباع عيسى في اللين، مما أدى إلى التوازن المثالي في القرآن بين الشدة واللين، وبين العدل والفضل. ثم يختتم ابن تيمية هذا التاريخ النبوي بذكر معتقد مستوحى من التصوف حول أسماء الله للجلال والجمال، حيث يربط موسى بالجلال، وعيسى بالجمال، ومحمد بجمع الاثنين وكمالهما.

قائمة المراجع

المراجع العربية

- ابن التلمساني، عفيف الدين. 1997. «**شرح مواقف النفري**». تحقيق جمال المرزوقي. القاهرة: مركز المحروسة.
- ابن تيمية. 1999أ. «**الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**». تحقيق علي بن حسن بن ناصر وعبد العزيز بن إبراهيم العسكر وحمدان بن محمد الحمدان. الطبعة الثانية. 7 مجلدات. الرياض: دار العاصمة.
- ابن تيمية. 1999ب. «**تخجيل أهل الإنجيل**». مطبوع في «**الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**»، تحقيق علي بن حسن بن ناصر وعبد العزيز بن إبراهيم العسكر وحمدان بن محمد الحمدان، 5: 146-6: 523. الرياض: دار العاصمة.
- ابن حزم، علي بن أحمد. 1929. «**كتاب الفصل في الملل والنحل**». 5 أجزاء. القاهرة: مكتبة السلام العالمية.
- ابن عربي. 2001. «**كتاب الجلال والجمال**». ضمن رسالات ابن عربي، تحقيق محمد عبد الكريم النمري، 24-36. بيروت: دار الكتب العلمية.
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. 1985. «**الأجوبة الفاخرة على الأسئلة الفاجرة**». رسالة دكتوراة، مكة: جامعة أم القرى.

-Arabic reference

- Ibn al-Tilimsānī, ʿAfīf al-Dīn. 1997. «sharḥ Mawāqif al-Niffarī». Ed: Jamāl al-Marzūqī. al-Qāhirah: Markaz al-Maḥrūsah.

- Ibn Taymīyah. 1999'. «Al-jawāb Al-ṣaḥīḥ li-man Badal dīn Al-Masīḥ». Ed: ʿAlī ibn Ḥasan ibn Nāṣir wa- ʿAbd al- ʿAzīz ibn Ibrāhīm al- ʿAskar wḥmdān ibn Muḥammad al-Ḥamdān. St:2 7 majladāt. al-Riyāḍ : Dār al- ʿĀṣimah.

- Ibn Taymīyah. 1999b. «takhjīl ahl al-Injīl». maṭbū ʿ fī «al-jawāb al-ṣaḥīḥ li-man Badal dīn al-Masīḥ», Ed: ʿAlī ibn Ḥasan ibn Nāṣir wa- ʿAbd al- ʿAzīz ibn Ibrāhīm al- ʿAskar wḥmdān

ibn Muḥammad al-Ḥamdān, 5: 146-6: 523. al-Riyāḍ: Dār al- ʿĀṣimah.

- Ibn Ḥazm, ʿAlī ibn Aḥmad. 1929. «Kitāb al-faṣl fī al-milal wa-al-niḥal». 5 ajzāʼ. al-Qāhirah : Maktabat al-Salām al- ʿĀlamīyah.

- - Ibn ʿArabī. 2001. «Kitāb al-Jalāl wa-al-jamāl». ḍimna Risālāt Ibn ʿArabī, Ed: Muḥammad ʿAbd al-Karīm al-Nimrī, 24-36. Bayrūt: Dār al-Kutub al- ʿIlmīyah.

- Al-Qarāfī, Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs. 1985. « al-Ajwibah al-fākhirah ʿalá al-asʼilah al-fājirah ». Risālat duktūrāh, Makkah: Jāmi ʿat Umm al-Qurá.

المراجع الأجنبية

ʿAbd al-Jabbār. 2010. *Critique of Christian Origins [Tathbīt dalāʾil al-nubuwwa]: A Parallel English-Arabic Text*. Edited by Gabriel Said Reynolds and Samir Khalil Samir. Provo, UT: Brigham Young University Press.

Adang, Camilla. 1996. *Muslim Writers on Judaism & the Hebrew Bible from Ibn Rabban to Ibn Hazm*. Leiden: Brill.

Adang, Camilla P. 2001–2006. "Torah." In *The Encyclopaedia of the Qurʾān*, edited by Jane Dammen McAuliffe, 5:300–311. Leiden: Brill.

Al-Dimashqī, Ibn Abī Ṭālib. 2005. "Jawāb risālat ahl jazīrat Qubruṣ [Response to the Letter of the People of Cyprus]." In *Muslim-Christian Polemic during the Crusades: The Letter from the People of Cyprus and Ibn Abī Ṭālib al-Dimashqī's Response*, edited by Rifaat Y. Ebied and David Thomas, 149–497. Arabic-English. Leiden: Brill.

Al-Ṭabarī, ʿAlī Rabbān. 2016a. "Al-Radd ʿalā al-Naṣārā [The Refutation of the Christians]." *In The Polemical Works of ʿAlī al-Ṭabarī*, edited by Rifaat Y. Ebied and David Thomas, 61–169. Arabic-English. Leiden: Brill.

————. 2016b. "Kitāb al-dīn wa-l-dawla [The Book of Religion and Empire]." *In The Polemical Works of ʿAlī al-Ṭabarī*, edited by Rifaat Y. Ebied and David Thomas, 199–473. Arabic-English. Leiden: Brill.

Ben Ahmed, Fouad. 2019. "Ibn Rushd in the Ḥanbalī Tradition. Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya and the Continuity of Philosophy in Muslim Contexts." *The Muslim World* 109 (4): 561–81.

Bertaina, David. 2018. "Early Muslim Attitudes Towards the Bible." In *Routledge Handbook on Christian-Muslim Relations*, edited by David Thomas, 98–106. London: Routledge.

Chittick, William C. 1989. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabī's Metaphysics of Imagination*. Albany, NY: State University of New York Press.

Ebied, Rifaat Y., and David Thomas, eds. 2005. *Muslim-Christian Polemic During the Crusades: The Letter from the People of Cyprus and Ibn Abī Ṭālib Al-Dimashqī's Response*. Leiden: Brill.

Griffith, Sidney. 2013. "ʿĪsā Ibn Zurʿah on the Abrogation of Mosaic Law and the Redundancy of the Islamic Sharīʿah." In *Orientalia Christiana: Festschrift für Hubert Kaufhold zum 70. Geburtstag*, edited by Peter Bruns and Heinz Otto Luthe, 175–94. Wiesbaden: Harrassowitz.

————. 2014. "Paul of Antioch." In *The Orthodox Church in the Arab World 700–1700: An Anthology of Sources*, edited by Samuel Noble and Alexander Treiger, 216–35. DeKalb, IL: Northern Illinois University Press.

————. 2001–2006. "Gospel." In *The Encyclopaedia of the Qurʾān*, edited by Jane Dammen McAuliffe, 2:342–43. Leiden: Brill.

Harris, Rabia Terri. 1989. "On Majesty and Beauty: The Kitâb Al-Jalâl Wa-l Jamâl of Muhyiddin Ibn 'Arabi." *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 8: 5–32.

Hoover, Jon. 2012. "Ibn Taymiyya." In *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*. Vol. 4 (1200-1350), edited by David Thomas and Alex Mallet, 824–78. Leiden: Brill.

————. 2019. *Ibn Taymiyya*. London: Oneworld.

Howard, Damian. 2013. "Islam and Christianity: On 'Religions of Law'." *Islam and Christian– Muslim Relations* 24 (2): 173–89.

Kamali, Mohammad Hashim. 2003. *Principles of Islamic Jurisprudence*. 3rd ed. Cambridge, UK: The Islamic Texts Society.

Michel, Thomas F. 1984. *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's AlJawab Al-Sahih*. Delmar, NY: Caravan.

Michot, Yahya. 2012. "From Al-Maʾmūn to Ibn Sabʿīn via Avicenna: Ibn Taymīya's Historiography of Falsafa." *In Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of*

Dimitri Gutas, edited by Felicitas Opwis and David Reisman, 453–75. Leiden: Brill.

Morabia, Alfred. 1979a. "Ibn Taymiyya, les Juifs et la Tora." *Studia Islamica* 49: 91–122.

————. 1979b. "Ibn Taymiyya, les Juifs et la Tora (suite et fin)." *Studia Islamica* 50: 77–107.

Nickel, Gordon. 2010. *Narratives of Tampering in the Earliest Commentaries on the Qurʾān*. Leiden: Brill

Paul of Antioch. 1964a. "Risāla ilā baʿḍ asdiqāʾihi alladhīna bi-Ṣaydā min al-muslimīn [Letter to One of His Muslim Friends in Sidon]." In *Paul d'Antioche: Évêque melkite de Sidon (xxie s.)*, edited by Paul Khoury, 59–83 (Arabic), 169–87(French). Beirut: Imprimerie catholique.

————. 1964b. "Sharḥ al-ḥāl al-mūjib li-l-umam ʿalā ikhtilāf alsinatihim wa tashāsuʿ buldānihā al-dukhūl maʿ al-Yahūd fī dīn al-Naṣrāniyya ṭawʿan [Explanation of how the nations, regardless of the diversity of their languages and the remoteness of their countries, are, as well as the Jews, obliged to willingly embrace the Christian religion]." In *Paul d'Antioche: Évêque melkite de Sidon (xxie s.)*, edited by Paul Khoury, 34–58 (Arabic), 147–68(French). Beirut: Imprimerie catholique.

Pulcini, Theodore. 1998. *Exegetical as Polemical Discourse: Ibn Ḥazm on Jewish and Christian Scriptures*. Atlanta, GA: Scholars Press.

Ralston, Joshua. 2020. *Law and the Rule of God: A Christian Engagement with Sharīʿa*.

Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Reynolds, Gabriel Said. 2004. *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu: ʿAbd Al-Jabbar and the Critique of Christian Origins*. Leiden: Brill.

Sarrió Cucarella, Diego R. 2015. *Muslim-Christian Polemics Across the Mediterranean: The Splendid Replies of Shihāb Al-Dīn Al-Qarāfī (D. 684/1285)*. Leiden: Brill.

————. 2019. "The Law of Justice (šarīʿat al-ʿadl) and the Law of Grace (šarīʿat al-faḍl) in Medieval Muslim-Christian Polemics." In *Intolerance, Polemics, and Debate in Antiquity: Politico-Cultural, Philosophical, and Religious Forms of Critical Conversation*, edited by George H. van Kooten and Jacques van Ruiten, 504–29. Leiden: Brill.

————. 2021. " 'That the Law of Christ Abrogates but Cannot Be Abrogated', by Yaḥyā B. Ğarīr Al-Takrītī: Text and Translation with an Introduction." *Journal of Eastern Christian Studies* 73 (1-2): 57–78.

Talmon-Heller, Daniella. 2019. "Historiography in the Service of the Muftī: Ibn Taymiyya on the Origins and Fallacies of Ziyārāt." *Islamic Law and Society* 26 (3): 227–51.

Teule, Herman. 2005. "Paul of Antioch's Attitude Towards the Jews and the Muslims: His Letter to the Nations and the Jews." In *The Three Rings: Textual Studies in the Historical Trialogue of Judaism, Christianity and Islam*, edited by Barbara Roggema, Marcel Poorthuis, and Pim Valkenberg, 91–110. Leuven: Peters. Thomas, David. 2001. "Paul of Antioch's Letter to a Muslim Friend and the Letter from Cyprus." In *Syrian Christians Under Islam: The First Thousand Years*, edited by David Thomas, 203–21. Leiden: Brill.

Thomas, David et al., ed. 2009–. *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*. 18 vols. Leiden: Brill.

Treiger, Alexander. 2014. "The Christology of the Letter from the People of Cyprus." *Journal of Eastern Christian Studies* 65 (1–2): 21–48.

Whittingham, Martin. 2018. "Muslims and the Bible." In *Routledge Handbook on Chris-*

tian-Muslim Relations, edited by David Thomas, 269–78. London: Routledge.

———. 2021. *A History of Muslim Views of the Bible: The First Four Centuries*. Berlin: de Gruyter.